

“VER SEM ABRIR OS OLHOS”, “SONHAR COM OS OLHOS ABERTOS”: SONHOS, VISÕES E PROFECIAS NO PORTUGAL SEISCENTISTA *

*Luís Filipe Silvério Lima***

RESUMO: a proposta deste artigo é discutir o conceito, o uso e os sentidos de sonho e visão nas produções poéticas e retóricas do século XVII em Portugal. Nos sermões, poemas, crônicas, pecar, biografias, os sonhos tinham significados diversos e cambiantes, desde profecias até quimeras, porém, sempre seguindo a concepção do mundo como efeito e imagem de Deus. Nesse sentido, o sonho era figura utilizada para revelar as intenções divinas às audiências portuguesas.

PALAVRAS-CHAVE: sonho. Visão. Portugal.

ABSTRACT: the article intends to discuss the concepts, uses and meanings of dream and vision in rhetorical and poetic texts at 17th Century Portugal. In sermons, poems, chronicles, plays, biographies, dream has several and changing acceptations, from prophecy to daydream, albeit obeying always a same understanding of the world as God's image and effect. In this sense, dream was a figure used to reveal to the Portuguese audiences the divine plan.

KEYWORDS: dream. Vision. Portugal.

* Este artigo é parte da minha tese de doutorado, *Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, defendida no Programa de Pós-graduação em História Social da USP, em setembro de 2005. A pesquisa de doutorado contou com apoio da Fapesp.

** Professor da Universidade Federal do Estado de São Paulo – UNIFESP e pesquisador da Cátedra Jaime Cortesão/USP.

A projeção do sonho e sua definição contraposta à vigília formularam-se como questão recorrente na Idade Moderna europeia.¹ Desde finais do século XV, foram matéria de várias pinturas, gravuras e desenhos. Não somente retratando episódios bíblicos ou da vida de santos, reis e heróis, os sonhos em imagem também serviram para construir alegorias da situação humana, como em: as “Tentações do preguiçoso” (c. 1498) de Albrecht Dürer; a “Visão do Cavaleiro” (c. 1504) de Raffaello Sanzio; a “Alegoria da virtude e do vício” (1505) e “Alegoria da Castidade” (c. 1505) de Lorenzo Lotto; o “Sonho” (c. 1507-1508), de Marcantonio Raimondi; “A noite” ou “O sonho” (1544) de Battista Dossi; a “Alegoria do Sonho” (c. 1571-1574) de Giovambattista Naldini; o “Sonho do Cavaleiro” (c. 1650) de Antonio Pereda.² O sonho tornou-se tópicico que marcava as fronteiras (ou a indistinção delas) entre vigília e sono, entre mundo real e aparente, entre verdade e ficção. Isso se nota nas peças de Shakespeare, nos *Ensaio*s de Montaigne ou na épica de Tasso. No século XVII, quando do aprofundamento da reflexão sobre tais limites, Descartes, na primeira de suas *Meditações*, considerou impossível distinguir pelos sentidos o que se representa no sonho e o que se percebe quando se está acordado.³ Na definição do mundo como teatro e da *vanitas*,⁴ Calderón de La Barca propôs que “[...] en el mundo [...] todos los que viven sueñan” pois “que toda la vida es sueño,/y los sueños, sueños son.”⁵ utilizando-se de uma figura presente também em autores

1 Cf. JORDÁN ARROYO, M.V. *Soñar la Historia: vida y textos de Lucrecia de Leon en la España del Siglo de Oro*. Madri: Siglo XXI (no prelo), cf. capítulo 2.

2 Cf. HOCHE, G.R. *Maneirismo: o mundo como labirinto*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1984, p. 64-65.

3 DESCARTES, R. *Meditações*. 1ed. São Paulo: Abril, 1973 (col. Pensadores, XVI), I. I, § 5-7, p. 94-95; cf. MORA, J.F. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966, t. 2, p. 707 Verbetes “Sonar, Sueño”.

4 HAUSER, A. *El manierismo*. Madri: Gudarran, 1965, p. 346, 348; cf. KAGAN, R. *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990; BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. pp.104-105.

5 LA BARCA, C. *La vida es sueño*. Madri: Anaya, 1985, p. 74, 114. Cf. PERES,

como Lope de Vega e Quevedo. A separação entre essas duas esferas não era mais clara, e, como tal, o sonho servia de figura da vida e da vigília, a princípio seu oposto.

A distinção entre sonho e vigília foi considerada, durante muito tempo, por diferentes autores, historiadores e antropólogos, a marca da civilização ocidental e da racionalidade moderna, em oposição às “sociedades primitivas” e antigas que não separavam essas duas esferas.⁶ Se essa dicotomia, numa das pontas, está superada no campo dos estudos antropológicos, apontando que as culturas tradicionais distinguem sim o sonho da vigília, mas os entendem como realidades complementares, na outra ponta, ainda se considera que a modernidade se deu no acordar (e negar) do sonho.⁷ No século XVII, sobremaneira no mundo católico-tridentino-ibérico, não era possível acordar, pois a própria vida era sonho, enquanto efeito analógico de uma Causa Primeira e Única, Deus Criador. Não eram mundos comunicantes e “reais” de sonho e vigília das sociedades tradicionais nem a realidade objetiva do mundo contemporâneo que se definiria contraposta ao onírico.⁸ O único despertar possível, no limite, seria morrer para encontrar a Verdade, ou, se agraciado, ter visões, entre elas os sonhos, que revelavam, de modo parcial e fragmentado, os desígnios divinos — a “realidade”, por assim dizer. A vida era sonho, ou seja, figura, representação, efeito, falsidade, teatro, engano, eqüívoco, e a única escapatória definitiva estaria, portanto, na morte. Seja a pequena morte, o sono, por meio dos sonhos visionários, seja no longo sono, a morte, por meio da ida ao além. Esse pessimismo determinista ficava dilatado, entretanto, com a necessidade de agir em

L.R.V *Maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições*. Tese (Doutorado), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1992.

⁶ Cf. BASTIDE, R. Sociologia dos sonhos. In: BASTIDE, R. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1974; DODDS, E R *Gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

⁷ TEDLOCK, B. The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, v. 1, n. 2, 1991.

⁸ *Enciclopédia Einaudi*: Religião/Rito. v. 30. Lisboa: IN/CM, 1994, Verbete “Sono/Visão”, p. 249-250.

Terra, pois só a fé não resolvia, como pregavam as diretrizes tridentinas contra a heresia calvinista e luterana. A questão posta por e para esses letrados católicos era entender, na interpretação dessas visões e sonhos, qual a missão que restava aos homens, causas segundas de um plano encoberto e revelado aos poucos, no passo da história e do tempo, que ia iluminando a noite na qual sonhavam os homens. Isso ganhava dimensão global (e imperial) se o entendimento dessa missão apontasse para o sentido católico, ou seja, universal, resignificado com as Conquistas e o Novo Mundo.

No mundo português seiscentista, católico e imperial, essas questões eram prementes. Não só o sonho foi objeto de amplo cuidado e atenção, em especial, no seu aspecto profético enquanto visão, mas pelo sonho se deram explicações do destino português. Definir o que era sonho e vigília, movimentar-se entre essas fronteiras, às vezes inexistentes, era problema que se colocava nos textos. Para tentar se aproximar desse problema, a proposta desse artigo é retrair o conceito moderno e, sobretudo, seiscentista do sonho em Portugal,⁹ particularmente observando como o sonho apareceu nas produções poéticas e retóricas. Definindo esses campos (ou a indistinção deles), reconstruindo esses conceitos, talvez seja possível uma abordagem inicial que aponte caminhos para se refletir futuramente sobre o porquê dessa gramática onírica moderna diversa da das sociedades tradicionais e da contemporânea. Nesse caminho, para além das dificuldades de se entender uma cultura ou época por dentro e compreender intrinsecamente seus conceitos e práticas,¹⁰ um dos primeiros obstáculos que se apresentam é a multiplicidade de usos e definições

⁹ Como proposto por João Adolfo Hansen, seiscentista ou seiscentismo é aqui usado em espectro mais largo que o estritamente cronológico: HANSEN, J.A. Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*. In: LOPOLDO, L (Org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998; HANSEN, J.A. *Barroco, Neobarroco e outras ruínas*. Teresa, v. 2, 2002.

¹⁰ ROWNLAND, R. *Antropologia, história, diferenças*. 3 ed. Porto: Afrontamento, 1997; CLARK, S. *French historians and early modern popular culture, Past & Present*, n.100, 1983, p. 62-99.

do sonho somada à ambigüidade de sua classificação na época moderna. Ambigüidade e multiplicidade que refletia a indistinção entre essas esferas e que deve ser mapeada para se poder operar essa gramática.¹¹

No próprio campo lexical e semântico, há uma variação interessante a ser observada. A diversidade começa pela classificação dos sonhos dada pelos “Antigos,” uma das fontes principais para a onirologia moderna,¹² explícita nos manuais de sonho como o do intérprete de sonhos Artemidoro (séc. II), desenvolvida depois por Macróbio (séc. III-IV), que influenciou largamente o entendimento medieval do sonho.

Nos *Comentários sobre os sonhos de Cipião*, Macróbio interpretou os sonhos do general romano, descritos por Cícero no *De republica*, para entender o mundo numa chave neoplatônica. Seguindo o grego Artemidoro, dividiu os sonhos em cinco tipos e classificou os sonhos de Cipião entre os que tinham teor profético (os três primeiros) e os que não tinham (os dois últimos):

There is the enigmatic dream, in Greek *oneiros*, in Latin *somnium*;

¹¹ O conceito de gramática vem de Wittgenstein e tem sido usado para pensar os estudos históricos e o passado por diferentes autores, entre Skinner, Pocock, Stuart Clark, Pécora, entre outros. Para o conceito de gramática de Wittgenstein, pensado para o estudo de história moderna cf. CLARK, S. *French historians and early modern popular culture, Past & Present*, n.100, 1983; cf. CLARK, S. *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997; cf. PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001. Para o conceito de gramática em relação aos sonhos, ver o debate na revista *Philosophical investigation* entre Schroder e Hanftling: SCHRODER, S. The concept of dreaming: on three thesis by Malcolm. *Philosophical Investigation*, 20 (1) Jan. 1997; HANFLING, O. The reality of dreams. *Phil. Invest.*, 21 (4) Oct. 1998; SCHRODER, S. Dream as grammar. *Phil. Invest.*, 23 (1) Jan. 2000. Para a concepção de sonhos em Wittgenstein (em oposição a Freud), ver: BOTZ-BORSTEIN, T. The dream of language: Wittgenstein's concept of dream in the context of style and "lebensform". *Philosophical forum*. v. 34, n.1, Spring 2003.

¹² Onirologia entendida enquanto teoria sobre o sonho, como proposto por Le Goff. Cf. LE GOFF, J. Les rêves. In: *Un autre moyen âge*. Paris: Gallimard, 1999.

second, there is the prophetic vision, in Greek *horama*, in Latin *visio*; third there is the oracular dream, in Greek *chrematismos*, in Latin *oraculum*; fourth, there is the nightmare, in Greek *enyption*, in Latin *insomnium*; and last, the apparition, in Greek, *phantasma*, which Cicero, when he has occasion to use the word, calls *visum*. The last two, the nightmare and the apparition, are not worth interpreting since they have no prophetic significance.¹³

A importância de Macróbio também foi grande a partir do XV, quando foi evocado tanto pelos seus comentários e transcrição da passagem de Cícero, quanto pelo seu sentido mais hermético e interpretativo.¹⁴ Essa importância foi grande em Portugal, influenciando o entendimento dos sonhos, das visões e, inclusive, do funcionamento do mundo. Como indicou Helder Macedo, o cronista português Fernão Lopes, na *Crônica de D. João I*, sem citar, traduziu e explicou a classificação de Macróbio:¹⁵

Sonho [*somnium*¹⁶] he quãdo homem vee alguma cousa, a quall per si nom pode declarar nem saber e ha mester quem lho interprete, como foi o sonho do Copeiro delRei Pharao;

Visom [*visio – oneiros*] he quamdo homem aquello que vio em sonhos, vee depois claramente per vista; assi como o sonho quem vio Farao das vacas e espigas;

Oraçõ [*oraculum – chremasticos*] he, quamdo a algum homem de boa vida aparece o Senhor Deos, ou algum Angio & lhe diz as cousas que ha de fazer, ou que de que sse deve de guardar elle ou outra pessoas;

nom sonho [*insomnium – enyption e*] fantasma [*visum – panthasma*,

¹³ MACROBIUS, *Commentary on the dream of Scipio*, Nova York: Columbia, 1990, p. 88.

¹⁴ BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; HALL. Introduction. In: MACROBIUS, op. cit.

¹⁵ MACEDO, H. & GIL, F. *Viagens do olhar*. Porto: Campo das Letras, 1998. p. 154.

¹⁶ A relação com os termos de Macróbio foi retirada do texto de Helder Macedo.

sendo] estes dous modos postumeiros *algumas* vezes veem por inchimento de estamogo; outras per aazo de profumdo pemssamento dhumor menemcolico; e aas vezes per emgano de Sathanas que sse trasfigura em Angio de Luz; de guisa que a estes dous modos postumeiros, nenhum pode dar interpretação que çerta seja.¹⁷

Lopes introduziu alguns elementos na explicação e a adaptou à doutrina cristã, sobretudo ao tratar dos sonhos sem sentido profético. Explicou ambos como tendo as mesmas causas, que vão desde o funcionamento desregrado dos “humores” à influência do diabo. Essa divisão por causas, que explicava porque o sonho não era matéria confiável, seguia não Macróbio, mas a doutrina agostiniana que diferenciou os tipos de visão e sonhos em verdadeiros e falsos conforme sua fonte.¹⁸

¹⁷ Aqui cito a edição cotejada com vários testemunhos, publicada em 1945, pela Livraria Civilização. Está diferente em vários aspectos da primeira edição impressa de 1644: “[Sonho] [*somnium*] & declarar nem saber e ha mester quem lho interprete”; “Visom [*visio – oneiros*] he quando homem aquillo ‘q vio em sonhos, vè despois claramente por vista”; “Ao coração [*oraculum – chremasticos*] he, quãdo a algum homem de boa vida parece o Senhor Deus, ou algum Anjo, & lhe dizem elle, ou outra pessoa” LOPES, Fernão *Chronica del Rey D. loam I de boa memoria e dos reys de Portugal o decimo*. [...] *Offerecida a magestade del Rey Dom loam o IV. N. Senhor de miracvulosa memoria*. Em Lisboa: A custa de Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S., Anno de 1644. As diferenças entre as versões e as discrepâncias em relação à classificação de Macróbio podem ser um indício de que o compilador e editor seiscentista da *Crônica*, para além de erros tipográficos e da qualidade do testemunho que usou, não conhecia ou não teve acesso aos *Comentários* de Macróbio.

¹⁸ Cf. Agostinho, *De genese ad letteram*, 12. Essas traduções e reinterpretaciones não são restritas à Portugal nem ao XV. Em 1606, na França, o magistrado gascão Scipion Dupleix escreveu tratados oniológicos que seguiam as cinco divisões propostas por Macróbio. Como Lopes, Scipion Dupleix buscou traduzir os termos que designavam os tipos de sonho dos manuais antigos de um modo quase literal (*vision, oracle, panthomes*), ou então adjetivando o sonho (*songe ordinaires*). Além disso, Dupleix propôs uma sexta categoria de sonhos: os diabólicos, que se remetia também à divisão proposta por Agostinho entre sonhos verdadeiros-divinos e falsos-diabólicos. GAUTIER, J.L. *Rêver en France au XVIIe siècle: une introduction* e BERCE, Y.M *Les raison des songes, chez Scipion Dupleix (1606)*. *Revue de sciences humaines*, n.211, v. 3, 1988, p. 9, p. 123-131.

Essa dupla origem da classificação dos sonhos (grosso modo, clássica e cristã-bíblica), representadas em Fernão Lopes pelos ecos de Macróbio e Agostinho, marcou a onirologia ocidental e portuguesa e, talvez, a sua pluralidade conceitual.¹⁹ Uma pluralidade que ganhou força na Época Moderna, especialmente no espaço católico-tridentado no século XVII, e que se traduz no significado múltiplo da palavra sonho e suas variantes.²⁰ Significados plurais que refletem a indistinção das esferas opostas, ainda que complementares, de sono e vigília, que se tornam, pelo sonho e pela visão, análogas como efeitos e faces da criação. Uma olhada nas fontes portuguesas, do final do século XVI até meados do XVIII, indica essa diversidade semântica de sonho e aponta um entendimento analógico de mundo que mira uma missão terrena em direção ao celeste.

Fábula e profecia

N'Os *Lusíadas* (1572), essa variedade remetia a dois sentidos opostos, um deles, o sonho profético, verdadeiro; o outro, o sonho como fábula. Entre os episódios de relevo do poema épico, situa-se o sonho de D. Manuel que anunciava a expedição de

¹⁹ LE GOFF, J. Les rêves. In: *Un autre moyen âge*. Paris: Gallimard, 1999.

²⁰ Nesse sentido, vale observar que, no caso francês, houve uma divisão de palavras e significados do sonho ao longo do XVII. Desenvolveram-se duas palavras para sonho com significados diferentes: *rêve* e *songe*. *Rêve*, palavra mais recente para sonho, e assumindo um sentido "baixo", designaria o processo físico, analisado medicamente, e *revêrie*, sua derivada, as imagens extravagantes dos delírios noturnos dos doentes e loucos. *Songe*, mais polissêmica, era usada também em sentido figural e/ou transcendente CAHNÉ, P.A. *Rêve et songe: lexique et idéologie*. *Revue de Sciences Humaines*, n.211, v. 3, 1988-3. Essa diferenciação pode ser sinal de um processo iniciado no século XVI, no qual o sonho começou a ganhar cada vez mais um significado ligado ao irracional, à imaginação e aos processos físico-anímicos, perdendo em parte seu lado profético e de ligação com o divino ou sobrenatural. RUPPRECHT, Carol Schreier. *Divinity, insanity, creativity: a Renaissance contribution to the history and theory of dream/text(s)*. In: *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993, p. 112-113.

Vasco da Gama às Índias e a conquista portuguesa.²¹ No sonho do rei, tema de debate crítico no século XVII, aparecem os rios Ganges e Indo, na figura de dois anciões, representando a Ásia a ser conquistada. Os dois anciões vaticinam para D. Manuel que “[...] grande parte do mundo está guardada” para a coroa portuguesa.

Ao mesmo tempo, na dedicatória a D. Sebastião, Camões ligou fábulas (no sentido de ficção e mentira) a sonhos:

Ouvi, que não vereis com vãs façanhas
Fantásticas, fingidas, mentirosas,
Louvar os vossos, como nas estranhas
Musas, de engradecerse desejosas,
As verdadeiras vossas sam tamanhas,
Que excedem as sonhadas fabulosas:
Que excedem Rodamonte, & o vão Rugeiro,
E Orlando, inda que fora verdadeiro.²²

Esse sentido se repete ao longo do poema: “Nestas Fabulas vãs também sonhadas”; “Maos do tempo, com fabulas sonhadas”, “Ou parecerão fabulas sonhadas.”²³ O sonho se remete à questão da imaginação, como no canto décimo: “Não se aprende senhor na fantasia/ Sonhando, imaginando ou estudando,/ Se não vendo, tratando, & pelejando.”²⁴ As coisas imaginadas (“sonhadas”) se opõem às coisas de fato e ao conhecimento real, dado, no caso, pela ação.²⁵ O sonhar aqui é antônimo de ver, de estar para ver, como imaginar, do tratar, fazer, lidar.

O sonho como sinônimo de coisas imaginadas aparece em

²¹ Canto IV, 67-75. Outras visões e aparições em sonhos no poema: Mercúrio para Gama, lhe mostrando o caminho certo (Canto II, 56-64), Baco para o ismaelita (Canto VIII, 47-51), a narração do futuro dos portugueses nas Índias pela Ninfa (Canto X, 7).

²² Canto I, 10 (grifos meus).

²³ Canto V, 89; Canto VI, 66; Canto X, 20.

²⁴ Canto X, 153.

²⁵ Cf. HOLANDA, S.B. *Raízes do Brasil*. 4. ed. Brasília: UnB, 1963, p. 111.

um poema de Gregório de Matos contra os Sebastianistas. Endossando-se em Vieira, o poema mostra a insensatez dos sebastianistas em crer que um cometa seria o presságio da volta de D. Sebastião. Na última estrofe, escreveu:

Estes secretos primores
não são da **idéia sonhados**,
são da escritura tirados,
e dos Santos Escritores:
e se não cito os Doutores,
e poupo esses aparatos,
é, porque basta a insensatos
por rudez, e por cegueira,
que em prosa o compôs Vieira,
traduziu em versos Matos.²⁶

A estrofe cria pares análogos: os argumentos baseados na “Autoridade” (“da escritura tirados/e dos Santos Escritores”) ligados aos “secretos primores” da prosa de Vieira e dos versos de Matos, e as “idéias sonhadas” que se ligam à insensatez dos que criam no cometa e na volta de D. Sebastião.²⁷ As idéias sonhadas e imaginadas dos sebastianistas eram portanto coisas de insensatos, qualificados por rudes, por não entenderem argumentos elaborados e cultos (de Doutores), e cegos, por não conseguirem ver, sentido essencial como sugeria Camões.

²⁶ MATOS E GUERRA, Gregório. “Na era de 1668 quimeria vão os sebastianistas a vinda do encuberto por hum cometta que appareceo. O poeta pertende em vão desvanecelos traduzindo hum discurso do Pe. Antonio Vieyra que se applica a el Rey D. Pedro II.” In: MATOS, G. *Obra poética* (ed. James Amado). Rio de Janeiro: Record, 1990, v. 2, p. 905.

²⁷ Outro exemplo está na argumentação do Bispo de Silvez, D. Jerônimo Osório, contra as crenças sebastianistas: “[...] outros remedios que podem alguns esperar [para resolver a crise dinástica pela falta de rei português e a monarquia dual], eu os nam vejo, sonhos sy, e profecias falsas, sy, pera mayor fraqueza do Reyno” apud MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a restauração*. Porto: INIC, 1989, v. 2, p. 15.

O interesse desse poema está também numa dicotomia, parecida com a d'Os *Lusíadas*, em relação aos sonhos proféticos que instruem o poema, e sonho enquanto sinônimo de imaginação, que figura a fábula, o irreal. O intuito do poema era mostrar aos sebastianistas como sua espera era vã — como indicado no título dado, provavelmente, pelo compilador dos poemas:

Na era de 1686 quimeriavão os sebastianistas a vinda do encuberto por hum cometta que appareceo. O poeta pertende em vão desvanecelos traduzindo hum discurso do pe. Antonio Vieyra que se applica a El Rey D. Pedro II.

Para isso, arrola uma série de profecias e mostra seu correto entendimento (baseado em Vieira). Entre elas, a visão em sonho de Daniel,²⁸ “da escritura tirado”, embora no poema não esteja qualificada como tal. A sexta estrofe, que introduz o sonho de Daniel, inicia-se com “E se o tempo é chegado [...]”, citação das *Trovas* de Bandarra, estruturadas também elas em sonho. Ainda que latente, aparece um duplo sentido no uso do sonho, como em Camões: o ligado à verdade, com fundamento e autoridade — profético — e o figural — relacionado à imaginação, à fábula, ao irreal, ao improvável.

No primeiro volume da *Monarquia Lusitana* (1602), do monge alcobacence Bernardo de Brito (1569-1617),²⁹ o sonho é usado tanto no sentido de fábulas sonhadas (“[...] contarem mil fabulas sonhadas de Promotheo & Deucalion, com mil deliramentos desse modo”, “[...] tinham por cousas sonhadas”, “[...] com tão pouco fundamento, que não ha fallar nestas cousas, senão como por sonho”, “[...] assim que destes sonhos o melhor he não lhes buscar solução”), como na aceção de coisas da imaginação (“[...] se deve mais fé & auctoridade [aos autores antigos], que aos sonhos & computação dos modernos [...]”). Em ambos os casos, o sonho foi usado como antônimo de coisas verdadeiras e como sinônimo

²⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, A. T. *Daniel*. São Paulo: Paulus, 1995, cap. 7.

²⁹ BRITO, B. *Monarchia Lusitana*: parte primeira. Lisboa, 1597.

de fictícias (“fabulosas”) e sem “fundamento”. O letrado Manuel Severim de Faria, nos *Discursos Vários*, reforçou esse aspecto da verdade contraposta às “fabulas sonhadas” na narrativa histórica no panegírico a João de Barros ao dizer que da obra de João de Barros “[...] nasceram não sonhadas fábulas [como dos textos dos Gregos e Latinos], mas histórias verdadeiras, e gravíssimas.”³⁰

No caso da *Monarquia Lusitana*, essa utilização do sonho como ficção toma relevo pela preocupação em mostrar a autenticidade de suas fontes, expressa na apresentação da obra:

Porque em materias tam antigas como aqui se tratam & nos Authores de mão, *que allego*, poderia nacer alguma duuida nos animos da gente escrupulosa, busquei todos os meos possiueis, pera mostrar a verdade de tudo quanto conta, tomando testemunhas & pessoas authenticas, que vissem os liuros de mão, que tragao allegados, & pedi estromentos desta verdade, na forma que aqui os ponho.³¹

Vale notar que, apesar de expressar essas ressalvas, frei Bernardo de Brito foi criticado exatamente por alguns de seus contemporâneos pelo uso excessivo de fábulas antigas em sua crônica histórica. O continuador da *Monarquia Lusitana*, também monge Antônio Brandão, enfatizou, ao reverso, o significado profético do sonho no livro dedicado a Afonso Henriques (1632), narrando a aparição de Nossa Senhora para Egas Moniz e a recuperação milagrosa de Afonso Henriques; o sonho do futuro rei antecedendo o milagre de Ourique; (narrado primeiramente pelo próprio Bernardo de Brito, na *Crônica de Cister* (1602));³² a visão dos surdos que são curados milagrosamente após um sonho; o sonho do filho bastardo de Afonso I, Pedro Afonso, que o faz entrar para a ordem cisterciense; e, por fim, o aparecimento em sonhos de Afon-

³⁰ FARIA, M. S. *Discursos vários políticos* (introdução actualização e notas de Maria Leonor Soares Albergaria Vieira). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/d, p. 59.

³¹ BRITO, B. *Monarchia Luzitana*: Parte primeira. Lisboa, 1597, s/p.

³² BRITO, B. *Primeyra parte da Chronica de Cister*[...]. Lisboa: Pedro Crasbeck, 1602.

so I para D. João III.³³

Para além das crônicas históricas, o sonho apareceu para exemplificar o debate da representação plástica nos tratados de pintura. Francisco de Holanda (1517-1584), em seu *Da pintura antiga*, declarou que uma das funções de se desenharem e esculpirem cenas santas e bíblicas seria “[...] para nosso insinar e para exemplo e declaração da verdade e da mintira e para saberemos eleger e conhecer a verdadeira sabedoria da fé; e deixar os sonhos e fições passadas, que tanto tempo o mundo enganarão.” Ao mesmo tempo, reforçando a potência imaginativa — de fazer e produzir imagens — do sonho, o pintor e escultor pode usar uma idéia de um “[...] exemplo sonhado, ou visto no ceo ou em outra parte [...]” para conceber uma obra.³⁴

Ainda nesses tratados, o sentido figurativo do sonho é reforçado quando citado como sonhos de doente. Manuel Pires de Almeida (1597-1655), no *Poesia e Pintura* (1633), ao tratar dos limites da imaginação para o poeta e o pintor dados pela verossimilhança, postulou que o artista deve fugir “[...] sempre de invenções fantásticas e melancônicas, que carecem de correspondência e semelham aos sonhos de frenéticos, que cada um (como lá dizem) vai para seu cabo.”³⁵ O argumento foi repetido um século mais tarde por Correia Garção em orações acadêmicas na Arcádia Lusitana (1759-1762): “[...] tão esquisita doutrina [da falta de método e abandono das regras retórico-poéticas] [...] foi o berço da tragicomédia, dos acrósticos e dos labirintos, a que bem podemos chamar Sonhos de um doente [...]”; “[...] são verdadeiros sonhos de um doente, são quimeras destituídas não só de realidade mas até de verossimilhança.”³⁶

³³ BRANDÃO, A. *Monarchia Lusitana*. Parte Terceira. (fac-símile) Lisboa: IN/CM, 1973.

³⁴ HOLANDA, F. *Da Pintura Antiga* (introdução e notas de Angel Gonzáles Garcia). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/d, p. 46, 96-97.

³⁵ ALMEIDA, M.P. *Poesia e pintura. Pintura e poesia* (ed. Adma Fadul Muhana) São Paulo: Edusp. 2002.

³⁶ GARÇÃO, Correia. *Obras Completas* (texto fixado, prefácio e notas por António

Esse sentido de sonho ligado à doença é amplamente discutido no primeiro dos *Diálogos* (1589) de Frei Amador Arrais, acerca “Das queyxas dos enfermos, e cura dos médicos [...]”³⁷ No capítulo IV, aparece como figura para o delírio e falsidade. O enfermo Antíoco, relutante em ser tratado pelo médico Apolônio, pergunta ironicamente: “[...] quiça, transmigrastes em outros corpos dentão para cà, segundo os sonhos de Pithagoras, o pymeiro, que ensinou as artes magicas nestas nossas partes, se cremos a Plinio”, ao que responde Apolonio: “Desatinos? mais longe està de si, que o Ceo da terra; cita proverbios, mistura verdades, & sentenças dos sabios com fabulas, & sonhos?” Estar mais longe de si do que o céu da terra seria sinal do descentramento de Antíoco, estado talvez causado pela doença, que gera desatinos e a falta de discernimento, como no sonho. Mais à frente, será por meio da descrição dos sonhos conturbados de Antíoco que Apolonio conseguirá realizar seu diagnóstico.

Na *Vida de Frei Bertalomeu dos Mártires* (1619), de Frei Luís de Sousa, o sonho imaginado é relacionado ao desejo e ao erro: “[...] prelados santos e religiosos, convertidos hoje em Platões e Túlios, formando respúblicas gentílicas [...]; respúblicas até pera os mesmo gentios fundadas no ar, ou em sonhos e desejos somente, vistas nunca, nunca executadas.”³⁸ O ver, enquanto sentido, mais uma vez aparece como índice do verdadeiro, do certo (como em Camões), e a figura do “fundadas no ar” reforça, por sua vez, a falta de fundamentos na prática. Já avançado no século XVIII, sentido similar de desejo estava presente nas *Reflexões sobre a vaidade*, de Matias Aires, ao falar da vaidade da fama:

Este delírio [a fama] nos entrega à aplicação das letras, e nos

José Saraiva). Volume II, Prosas e Teatro. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

³⁷ ARRAIS, A. *Diálogos de D. Frei Amador Arrais* (intr. e rev. M. Lopes de Almeida) Lisboa: Lello, 1974.

³⁸ SOUSA, Frei Luís de. *A Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires* (introdução de Aníbal Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p. 113.

inspira à inclinação das armas, como dous pólos, que guiam para uma fingida, e **sonhada imortalidade**;

Da riqueza:

Também na vaidade há horas; em umas ocupa-se em objectos de grandeza, em outras toda se entretém em ideias de opulência; umas vezes realiza a nossa fantasia em forma, que tudo nos propõe já conseguido; então é que a vaidade nos enche de alegria; e **é também quando a alegria é vã, porque o seu motivo não tem corpo, e só se compõe de uma visão, ou sonho**;

E do estado:

A Nobreza, e a vileza, são nomes diferentes, mas não fazem diferentes sangues; estes são iguais em todos; e por mais que a vaidade finja, invente, e dissimule, tudo são imagens supostas, e fingidas; tudo são opiniões, que todos sabem que são falsas; **tudo são sonhos de homens acordados.**³⁹

O sentido de vaidade remete à pouca certeza do sonho, tópica recorrente, como fica exemplificado numa passagem dos *Diálogos* de Arrais: “& que pezo tem os sonhos? cousa frivola hê o sonho & onde ha muitos ha muitas vaidades, disse o Ecclesiastico [Eclesiastes] cap. 5.”⁴⁰ O aspecto onírico da *vanitas*, reforçado nos *Diálogos* pela citação do Eclesiastes, cujo tema central é a vaidade, reaparece em vários textos e obras, a partir do final do XVI.⁴¹ Essa tópica era também reforçada pelo fato do sonho se dar quando se está dormindo, oposto da vigília, do estar vigilante,

³⁹ AIRES, M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e carta sobre a fortuna* (seleção, prefácio e notas por Jacinto do Prado Coelho e Violeta Crespo Figueiredo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980, p. 75-77, 156 (grifos meus).

⁴⁰ ARRAIS, A. *Diálogos de D. Frei Amador Arrais* (intr. e rev. M. Lopes de Almeida) Lisboa: Lello, 1974, p. 15.

⁴¹ HAUSER, A. *El maneirismo*. Madri: Gudarran, 1965, p.346, 348, cf. KAGAN, *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990; BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.104-105.

estado primordial e adequado para um bom cristão. “Sendo a vida humana, como Job a definiu, milícia, não ha cousa n’ella mais arriscada que o dormir.”, escreveu padre Antonio Vieira, nos sermões de *Xavier Dormindo* (1694).⁴²

O sonho como sinal da *vanitas* aparece com frequência quando ligado à descrição da fugacidade da vida e das certezas terrenas, confrontado com a Verdade do Além. Num sermão da Quinta Domingo da Quaresma, Vieira reforçou esse aspecto ao comparar a vida, desejos e esperanças terrenas frente ao Eterno e a Salvação a uma pintura,⁴³ algo comum na concepção de *theatrum mundi*:

Se retratássemos em um quadro a figura d’este enigma, veríamos que em diferentes perspectivas os escuros faziam os longes, e os claros os pertos. Mas se chegassemos a tocar com a mão a mesma pintura, acharíamos que toda aquella diversidade que fingem as côres, não é mais que uma **illusão da vista, e um sonho dos olhos abertos**.⁴⁴

Por outro lado, o sono, como divindade, Hipnos,⁴⁵ aparece

⁴² VIEIRA, A. *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. 11. Um exemplo interessante de ser melhor estar vigilante (de preferência orando) está na “Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus”, escrita por Maria do Céu: “Falleceo h~ua Religiosa moça, que hauia sido discipula de Veneravel Madre, e alguns mezes depois do seu passamento, ou já por sonhos, como ella se implicaua, ou já na oração, que he o mais certo, lhe apareceo, a **pedirlhe oraçõens**” *Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993, p. 171 (grifos meus).

⁴³ A analogia pode ser maior ainda se pensarmos no quadro do pintor espanhol de Antonio Pereda, “O sonho do cavaleiro” (1650), que retratava um cavaleiro dormindo ao lado de uma mesa com os sinais da fugacidade e da inconstância da vida humana e dos valores terrenos. É interessante também notar que esse quadro ficou conhecido como o “Sonho da vida” ou, citando Calderón, “A vida é sonho”.

⁴⁴ VIEIRA, A. *Sermões*, Lisboa: Lello, 1951, v. 2, p. 214-5.

⁴⁵ A genealogia usada por Baía está presente na *Teogonia* de Hesíodo: “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra/ e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos.” (*Teogonia*, 211-212).

como pintor de sonhos no soneto de Jerônimo Baia, “Sonhando que via a Márcia”, impresso no *Fênix renascida* (1716-1728):

Pintais, sono gentil, com belo ornato
Meu claro sol na vossa sombra escura,
Que posto que da morte sois retrato,
Retrato sabeis ser da fermosura.

Eu, vendo o grato rosto e peito ingrato,
Quando fermosa a sigo a temo dura;
Porém firme no amor, fácil no trato,
Me coroa a esperança, a fé me jura.

Cante pois por tal glória, por tal sorte,
Cante vosso louvor, minha Talia
No Ocaso, no Oriente, Sul e Borte;

Chame-vos clara luz, não sombra fria,
Causa da vida, não irmão da morte,
Filho da noite não, mas pai do dia.⁴⁶

O poema, utilizando de tópicos recorrentes no período, estruturou-se em pares opostos análogos — claro/escuro, luz/sombra, noite/dia — que, ao final, transformam o sono de “irmão da morte” (Tânatos)⁴⁷ em “causa da vida.” A inversão é gerada pela imagem, pintada pelo sono, de seu sol em sonhos que “[...] coroa a esperança, a fé me jura.” O sonho, portanto, é uma pintura da coisa desejada, que faz com que o sono, de “filho da noite” (Nux), retrato e representação da morte, vire “pai do dia.” Essa mudança, porém, é possível pelo próprio sono poder fazer sonhos, ou melhor, de o sonho ser algo inerente ao dormir, e pela pintura, retrato

⁴⁶ *Poesia seiscentista. Fênix renascida e Postilhão de Apolo* (org. Alcir Pécora) São Paulo: Hedra, 2002, p. 145.

⁴⁷ Além disso, o sono era, a partir de uma máxima romana, conhecido como pequena morte.

ou imagem onírica, poder transformar algo que é nefasto em formoso, luminoso.

Vieira propôs algo semelhante nos sermões de *Xavier Dormindo*:

E se o somno é imagem da morte, os sonhos de que serão imagem? [...] O somno é imagem da morte, e os sonhos são imagem da vida. Cada um sonha como vive [...] disse Aristóteles. Os sonhos são uma pintura muda, em que a imaginação a portas fechadas, e às escuras retrata a vida e a alma de cada um, com as côres das suas acções, dos seus propositos, e dos seus desejos.⁴⁸

Em alguns textos, o sonho, ou o sonhar, estava ligado à vigília, mas de modo antitético, no qual o sonhar — fruto da imaginação e do desejo — é melhor do que o estar acordado. O sonho é aqui o espaço de uma ausência da realidade, propiciado pela fantasia da imaginação, a realizar os desejos, que embora doces, em algum momento acabam.⁴⁹ O soneto “Sonho que teve com uma dama estando preso na cadeia,” impresso na *Fênix renascida*, atribuído a Gregório de Matos, exemplifica essa contraposição:⁵⁰

Adormeci ao som do meu tormento;

⁴⁸ VIEIRA, A. *Sermões*, Lisboa: Lello, 1951, v. 11, p. 42.

⁴⁹ No final de um soneto de Gregório, o poeta conclui: “Trabalho tem, quem ama, e se desvela,/E muito mais quem dorme, e em falso sonha.” MATOS, G. *Poemas escolhidos* (org. Miguel Wisnik), São Paulo: Cultrix, 1976, p. 230. Tópica similar conduziu o poema “O Sonho” de John Donne. DONNE, J. *Poemas eróticos* (edição bilingüe). 2 ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 104-108.

⁵⁰ Outro exemplo está na passagem de uma carta do Cavaleiro de Oliveira: “As senhoras donzelas deste tempo não aprendem ordinariamente cousa alguma de novo no dia do seu noivado, e como elas têm as mesmas qualidades da febre, da guerra e da pobreza para fazerem homens miseráveis e desgraçados por todo o mundo, quero em toda a minha vida sonhar, mas não cuidar em casar-me.” Carta “Ao senhor Dom Fernando P. de M. inimigo declarado do Matrimónio. Com a cópia do que deve responder ao senhor C. de P. * * * que lhe propôs um casamento – Viena de Áustria, 21 de Abril de 1737”. In: CAVALLEIRO DE OLIVEIRA (Francisco Xavier de Oliveira). *Cartas* (seleção, prefácio e notas de Aquilino Ribeiro). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1982, p. 144

E logo vacilando a fantasia,
Gozava mil portentos de alegria,
Que todos se tornaram sombra e vento.

Sonhava, que gozava o pensamento
com liberdade o bem que mais queria,
Fortuna venturosa, claro dia;
Mas ai, que foi um vão contentamento!

Estava, oh Clóris minha, possuindo
Desse formoso gesto a vista pura;
Alegre glórias mil imaginando.

Mas acordei; e tudo resumido,
Achei dura prisão, pena segura:
Oh quem sempre estivera assim sonhando!⁵¹

Numa carta do Cavaleiro de Oliveira contra o casamento (1737), o sonho como imaginação é comparado, de modo gradativo e direto, ao desejo e à esperança: “Um [filho querendo a herança] travesso desejará a minha morte, um sábio a esperará sem desejá-la, e o mais honrado deles sonhará com ela sem a desejar nem a esperar.”⁵² Nesse caso, porém, o sonhar é a gradação última e menor de uma vontade ruim, sendo relacionado à honra do último filho. Era a última porque a gradação entre “desejará”, “esperará” e “sonhará” era matizada pelo cuidar, que tinha significado amplo de imaginar, pensar sobre, preocupar-se, querer, ensimesmar-se.⁵³ No diálogo V da *Corte na Aldeia* (1619), de Rodrigues Lobo, um dos interlocutores fala: “— O senhor D. Júlio vai a sonhar com aquele tesouro encantado que lhe apareceu na fonte, e para êste

⁵¹ MATOS, G. *Poemas escolhidos* (org. Miguel Wisnik), São Paulo: Cultrix, 1976, p. 229.

⁵² CAVALEIRO DE OLIVEIRA (Francisco Xavier de Oliveira). *Cartas*, (seleção, prefácio e notas de Aquilino Ribeiro). Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1982, p. 144.

⁵³ MENDES, M.V. Introdução. In: *O cuidar e o suspirar*. Lisboa: CNCDP, 1997, p.39-47.

cuidado não quer companhia.”⁵⁴

Nos três sermões de *Xavier Dormindo* de Vieira, seguindo a onirologia dos antigos, os sonhos eram relíquias dos cuidados, ou seja, resquícios noturnos dos desejos e das esperanças diurnas, ambos, presentes na imaginação. Na *Apologia em que defende [...] a poesia do Príncipe dos Poetas d’Hespanha Luis de Camões no canto 4. da est. 67 a 75* (1641), João Soares Brito afirmou que D. Manuel, no episódio dos Lusíadas, antes de sonhar, passara dois terços de seu sono cuidando do assunto do reino para depois poder sonhar com seu futuro.⁵⁵

Visão e mistério

Quando o sonho era apresentado como visão profética e aparição, em grande parte das vezes, havia a preocupação em indicar que era verdadeiro, para distinguir a profecia onírica das imagens oníricas comuns. Exemplo disso era a adjetivação do tipo de sonho: “sonho profético,”⁵⁶ “sonho divino,”⁵⁷ “sonho, ou [...] inspiração divina,”⁵⁸ “sonho misterioso,”⁵⁹ “verdadeiro sonho,”⁶⁰ “extraor-

⁵⁴ LÔBO, F. R. *Côrte na aldeia e Noites de inverno* (prefácio e notas por A. Lopes Vieira). Lisboa: Livraria Sá da Costa – Editora, 1907, p. 116.

⁵⁵ BRITO, J.S. *Apologia em que defende loam Soares de Brito a Poesia do Príncipe dos Poetas d’Hespanha Lvis de Camoens no canto 4. Da est. 67 a 75 & cant. 2. Est. 21 & responde às Censuras d’hum Critico d’estes tempos [...]*. Lisboa: Na officina de Lourenço de Anveres No Anno de 1641, 01 da Restauração de Portugal.

⁵⁶ VIEIRA, A. *Xavier Dormindo, Sermões*, Lisboa: Lello, 1951, v.11, p. 42; BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez & Latino [...]*. Lisboa: Officina de Pascoal da Silva, 1720, v. 7.

⁵⁷ Ibidem, p. 44.

⁵⁸ CALADO DE SALVADOR, M. *O valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia, v.2, 1987.

⁵⁹ ALMEIDA, G. *Restauração de Portugal prodigiosa*, Barcelos: Minho, 1939, v. 4, MARIA DO CÊU, *Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993, p. 178-180-188.

⁶⁰ ARRAIS, A. *Diálogos de D. Frei Amador Arrais* (intr. e rev. M. Lopes de Almeida) Lisboa: Lello, 1974.

dinário sonho.”⁶¹ Outro modo seria indicar que se estava tendo uma visão enquanto se sonhava, como no início do “Sonho primeiro” das *Trovas de Bandarra*⁶²: “Vejo vejo, direi vejo. Agora que estou sonhando.”

João de Castro, na *Paraphrase*, a partir dessa passagem, apontou as “[...] tres maneiras [que Deus] costume descobrir seus segredos & fazer suas visoens aos homens: conuem a saber por sinais visiuéis: em sonhos: & no entendimento [...]” e que, por causa dessa distinção,

Bandarra [...] mostra como lhe forã estas visoens de Deos, feytas em sonhos: das quaes porque ninguem duuide, affirma quatro vezes que as vê,⁶³ pera mostrar a certeza dellas, & que he Propheta, a que antigamente chamauam Vidente.⁶⁴

Vieira, ao comentar esse trecho na *História do Futuro*, que seria, segundo Orosco e Covarrubias,⁶⁵ baseado numa visão de Santo Isidoro, radicalizou a distinção, contrapondo sonho — enquanto coisa imaginada — à visão verdadeira — algo que se realiza, com efeito:

⁶¹ BERNARDES, M. *Nova Floresta* (ed. fac-similar). São Paulo: Anchieta, 1946, v. 5.

⁶² *Trovas de Bandarra* (edição fac-similar, organizada por Aníbal Pinto de Castro) Lisboa. Inapa, 1989.

⁶³ O trecho transcrito e comentado por João de Castro na *Paraphrase et concordancia* é assim: “Veio: vejo: direi? Veio;/ Veio que estou sonhando”.

⁶⁴ Castro retomou esse argumento quase no final da obra: “[...] o qual porque se nam enganasse alguem com ellas, cuidando que eram sonhos ordinarios, & nam visoens Diuinas, por dizer: *Vejo que estou sonhando*: porisso neste remate de todas, as nomea pello seu proprio nome de Propheçias, amoestãdo com efficacia que as notem bem, como quem via nellas o seu grãde thesouro & sua grandissima importancia: e iuntamente a igual difficuldade em sua intelligença, & o pouco caso que dellas se auia de fazer.” *Paraphrase et concordancia de algvas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso, por Dom Ioam de Castro* (Fac-símile da edição de 1603). Porto, Lopes da Silva, 1942.

⁶⁵ Arcediago espanhol, que escreveu o *Tratado sobre la verdadera y falsa prophesia*.

Não debalde o santo arcebispo [Isidoro] se espanta tanto de uma tal acção [a deposição dos herdeiros legítimos de Portugal], que, depois de a estar vendo com espírito profético, ainda duvida **se era visão ou sonho: Vejo, vejo, do rei vejo; vejo, ou estou sonhando? Mas o efeito mostrou que não era sonho, senão visão verdadeira**, posto que visão de um caso tão dificultoso de crer.⁶⁶

Essa distinção aparece também na *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus*, escrita em 1721 pela irmã Maria do Céu. Como muitas das hagiografias de padres e freiras, especialmente de ordens monásticas e de carácter místico,⁶⁷ a *Rellação* está repleta de sonhos que comprovam o favor de Deus para com a irmã ao, por Seu amor, revelar Seus mistérios. Mesmo nesse contexto favorável ao “sonho misterioso,” como foi chamado na obra, houve a diferenciação entre profecia e sonho, na qual profecia é o certo e sonho o incerto:

Annos hauia que tinha visto vir de fora hum enterro a buscar nos nossos claustros sepultura, quando *huma* Religiosa que sahio delles por ordem dos Medicos, a buscar remedio na mudança do sitio, a tomou a morte antes de recolherse, e a trouxeras a enterrar ao seu claustro, **ficando profecia, o que contou sonho**.⁶⁸

Ou ainda:

O dia da sua elleyção **vio tambem em espirito** achando-se elleyta, e que a procissão de graças não passava do coro, nomeava-se aly o Arcebispo de Lisboa D. Luis de Sousa, que ao depois foy carde-

⁶⁶ VIEIRA, A. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu). 2 ed. Lisboa, IN/CM, 1992, p. 130 (grifos meus).

⁶⁷ Cf. LE BRUN, J. Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps. *Revue de science humaines*, 211, 3, 1988.

⁶⁸ MARIA DO CÉU, *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993, p. 185. (grifos meus)

al, e juntamente sentindo a Madre, pendor em huma ilharga; apalpando achou ser huma grande bolça de dinheyro a que a opprimia. **Este foy o sonho, que julgo revelação, como verificou o successo futuro.**⁶⁹

Um outro exemplo dessa distinção aparece na “Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier” na província de Cochim (1617),⁷⁰ realizada por ordem do Papa, provavelmente para instruir o processo de canonização do missionário. Um dos casos narrados na relação reproduz o relato feito por um pecador (“De sy proprio depoem um certo homem”) para o qual o então ainda beato teria aparecido duas vezes em sonho para que emendasse seus pecados, enquanto dormia na ermida de S. Tiago, onde estava uma imagem de Francisco Xavier. Na última aparição, o jesuíta o ameaçara “com hum grave castigo.” O pecador “[...] por não se emmendar” foi “[...] tolhido de pez e mãos, com grandes dores de corrimentos, dos quaes alem de por espacio de 6 mezes se não poder bollir, chegou a desconfiar da vida.” Arrependido depois do castigo, Xavier apareceu novamente e o curou. que se destaca, contudo, é o comentário final do relator, o jesuíta Manuel Barradas: “E em sinal que **não foj isto sonho, nem emmaginaria reprezentação**, logo começou a convalescer, e em dez ou doze dias alcançou perfeita saúde.”

Talvez pela falta de testemunhos ou evidências além do relato do pecador, Manuel Barradas teve o cuidado de, nesse caso, explicitar que aquilo acontecera (tal como “[...] efeito mostrou que não era sonho”, em Vieira, ou “[...] como verificou o successo futuro”, em Madre de Deus) e diferenciar a visão de uma representação da imaginação ou, um possível quase sinônimo, sonho.

⁶⁹ MARIA DO CÉU, *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993, p. 194.

⁷⁰ BARRADAS, M. Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617), *Revista Studia*, v. 2, Julho 1958, [CD-ROM].

No *Valeroso Lucideno*, João Fernandes Vieira, se preparando para combater os “pérfidos hereges Holandeses”, tem um sonho com Santo Antônio, no qual o santo o conclama a se apressar e, ao acordar, refletindo um pouco, assume que é uma visão verdadeira. Frei Manuel Calado de Salvador, no mesmo capítulo, escreveu, em versos e com mais detalhe, o que narrara em prosa:⁷¹

Despertou Lucideno [João Fernandes Vieira] perturbado
Não sabe resolver-se no que faça,
Já diz isto foi **sonho imaginado**,
Que tudo é **fingimento, riso, e graça**:
Por outra parte vê que apressurado
Saltando o coração se depedaca:
E diz isto obra é de Santo Antônio,
e não **quimeras falsas do demônio**.⁷²

Além de contrapor “sonho imaginado” à revelação e aparição verdadeira, as visões poderiam ser também “quimeras falsas” maquinadas pelo demônio, querendo iludir e enganar o sonhador. Portanto, para saber se era “sonho imaginado” ou “inspiração divina”, era preciso “[...] revolver várias imaginações, e pensamentos”⁷³ e sentir, com o coração cristão, se a mensagem era profética.

O sonho era usado, às vezes, como sinônimo de visão. Na mesma “Rellaçam de algumas couzas notaveis”, em outra narrativa de milagres operados por Francisco Xavier, Manuel Barradas narrou o roubo de uma imagem da Igreja de Cotalte, e a aparição do missionário:⁷⁴

⁷¹ “João Fernandes Vieira, aflito, e perturbado com este sonho, ou para melhor dizer, inspiração divina, e depois de revolver várias imaginações, e pensamentos, já parecendo-lhe que poderia isto ser ilusão do demônio, já que poderia ser obra do Céu, desceu por a escada abaixo dizendo: *Santo Antônio me manda, eu hei de lhe obedecer*.” CALADO DE SALVADOR, M. O *valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia, v.2, 1987, p. 42.

⁷² *Ibidem*, p. 52.

⁷³ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁴ Isso também ocorre na *Rellação da [...] Venerável Madre Elenna da Crus*: “hum misterioso sonho, ou vizaõ”, “ou do sonho, ou da vizão” Ou ainda como sinônimo de revelação: “neste sonho, ou nesta revelação”.

Logo à noite seguinte apareceu o Santo [Xavier] ao Christão [o tesoureiro que havia roubado], em cuja caza estavam as pessas e, reprehendendo-se asperamente, lhe mandou que logo restituisse à Igreja. Temerozo e como fora de sy, **despertou da vizão ou sonho**, e **abrindo os olhos vio claramente** diante de sy o Santo, com que assim lhe cresceo o medo, que já não sabia quando havia de amanhecer para as restituir, como logo restituhio entregando-se aos mordomos, sem por ellas pedir nem querer, o que por ellas em penhor tinha dado, contando a **vizão** a todos.⁷⁵

Além de confirmar, como no caso da adjetivação, que aquele sonho era diferente de um sonho comum, pois visão, a indistinção entre sonho e visão estabelece uma gradação da certeza da aparição entre a visão em sonho — “sonho ou vizão” — e a visão em vigília — “[...] abrindo os olhos vio claramente diante de sy o Santo, com que assim lhe cresceo o medo.” Paralelamente, o uso alternado de sonho e visão acaba por aproximar ambos, às vezes sendo empregados, alternadamente, como sinônimos, como aparece nas *Trovas* de Bandarra ou na *Rellação da [...] Venerável Madre Elenna da Crus*:

Com Francisco de Essa Thenente da Torre de Bellem, **teue hum mysterioso sonho**; pouco tempo antes da sua morte, **o vio** em hum campo muyto fermoso e dilatado, cujas ervas e flores tinhaõ escritas nas folhas, Misericordia. Era este Thenente homem de muytos exercícios espirituaes, e da **vizaõ** inferio a veneravel Madre o chamaua Deos com misericordia para a salvaçaõ de *huma* ditoza morte, **que a este sonho se lhe seguio**.⁷⁶

Isso, eventualmente, remete à divisão de Macróbio, que no-

⁷⁵ BARRADAS, M. Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617). *Revista Studia*, v. 2, Julho 1958, [CD-ROM].

⁷⁶ MARIA DO CÉU, *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993.

meia um dos sonhos proféticos de *visum*, o “visom” de Fernão Lopes. Visão, nessa classificação, seria o sonho que não precisa de interpretação, já que claro, não enigmático. Pela doutrina agostiniana — que separava as visões em três tipos; corporal, espiritual e intelectual —, quanto menos imagética e enigmática, mais certa era a origem divina e verdadeira da revelação e não uma maquinação demoníaca e falsa ou simplesmente uma representação natural, anímica ou imaginativa.⁷⁷ Esse critério vai ser aplicado aos sonhos para discernir a visão verdadeira (divina) da falsa (demoníaca). Portanto, o *visum*, visom ou visão seria mais confiável de ser verdadeiro que o sonho enigmático.

Talvez isso possa explicar porque a insistência em alguns momentos nos documentos consultados de dizer que o sonho era uma visão. No trecho citado acima, o sonho é um “sonho misterioso”, com uma figura — “[...] **vio** em hum campo muyto feroso e dilatado, cujas ervas e flores tinhaõ escritas nas folhas, Misericordia” — que precisa ser interpretada e decifrada — “[...] inferio a veneravel Madre o chamaua Deos com misericordia para a salvaçaõ de *huma* ditoza morte.” A influência de Macróbio, portanto, não definiu o uso da palavra visão — ligada ao onírico — pois polissêmica como o próprio termo sonho.⁷⁸

A diferenciação entre os tipos e empregos de sonho se deu menos em transcrições de termos gregos ou latinos e mais em termos da adjetivação ou do uso constante de sinônimos: “sonho misterioso”, “sonho profético”, “sonho ou visão”, “sonho ou revelação”, “sonho imaginado”, “sonhos ordinários”, “sonho fabuloso”, “fábulas sonhadas”, “sonho dos olhos abertos”, “sonhos de um homem acordado”, “sonhos de um doente”, “sonhos ou delírio.”

De qualquer forma, o que fica claro é que os limites dos signi-

⁷⁷ AGOSTINHO, *De genese ad leteram*, 12. (diferentes versões)

⁷⁸ Porém, nos *Dialógos* de Arrais, há referência a “insomnios” no sentido de sonhos comuns, transpondo o termo latino citado por Macróbio para o português. Afora essa, não encontrei nenhuma outra ocorrência.

ficados de sonho eram tênues, embaçando-se e se definindo ao longo de um mesmo documento. A fonte desse *sfumato* na onirologia moderna residia, possivelmente, no fato de que o sonho era um produto noturno da imaginação.

A imaginação e o palco das imagens

Segundo Aristóteles, os resquícios diurnos presos na memória eram soltos pelos vapores digestivos à noite e formavam, pela ação imaginativa, os sonhos.⁷⁹ Era essa descrição, dada pelo Príncipe dos Filósofos, que fundamentava a maior parte das narrativas oníricas. Imaginação e cuidado — as preocupações da vigília — eram os elementos que compunham as imagens vistas durante o sono. Esses dois elementos, porém, pelas suas qualidades faziam do sonho algo de difícil percepção e apreensão, e, por consequência, algo a ser visto, com muita atenção.⁸⁰

A imaginação era faculdade pouco confiável, porque muito volátil e mais corpórea, devido à sua ligação direta com os sentidos. Ser imaginativo era característica das mulheres, das crianças, dos loucos, dos insensatos, dos rudes, todos muito suscetíveis ao devaneio propiciado pelas imagens, já que lhes faltava discernimento. Uma imaginação forte gera doenças, dizia um tratado médico seiscentista.⁸¹ Os desejos de uma mãe grávida podiam imprimir na pele maleável e delicada do bebê a imagem do objeto desejado, transmitidos pelo espírito físico (*pneuma*). Uma grávida que vira uma decapitação ficara tão impressionada que

⁷⁹ ARISTOTLE. *On the Soul. Parva Naturalia. On breath*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

⁸⁰ Sobre as relações imaginação e sonho, ver: JÓRDAN ARROYO, M.V. Da la imaginación a la imagen: el sueño como creación em la España del Siglo de Oro. Palestra apresentada no simpósio Formas, sons, cores e movimento na modernidade atlântica – Europa, Américas e África, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2005, fotocópia.

⁸¹ SEMMEDO, J.C. *Polyanthea medicinal noticias galenicis e chymicas repartidas em tres tratados*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1696.

deu luz a uma criança com várias cabeças.⁸² Pessoas imaginativas, em geral, tinham tendência para a mentira e para a credulidade, pois se deixavam levar pelas imagens, tais como as velhas alcoviteiras, feiticeiras e os índios bárbaros.⁸³ Gerar imagens para enganar as pessoas era uma das capacidades do demônio e o sono era momento preferido por ele, pois o cristão estava mais vulnerável. Havia uma preocupação teológica em desvendar os aspectos fisiológicos dos visionários, para saber se eram profetas ou pessoas delirantes devido à imaginação ou ao influxo diabólico.⁸⁴

O sonho dar-se-ia quando a imaginação atuava sozinha, pois, durante o sono, os cinco sentidos corporais não estavam ali para fornecer imagens e representações. Nem as três potências da alma: o entendimento, para discernir e interpretar; a vontade, para decidir e querer; e mesmo a memória, que servia no caso somente como fonte de recordações diurnas, pois restrita ao seu aspecto corporal e sensitivo. Essa característica imaginativa e corporal do sonho, somada ao estado de anti-vigília do sono, transformava-o em fonte de desconfiança e de atento cuidado, como atestavam os manuais de discernimento de espíritos. Nos sermões e manuais, os religiosos afirmavam que o fiel deveria se preparar para dormir a fim de não ter sonhos ruins e, mais do que isso, afirmavam que, para se ter sonhos cristãos, deveria se portar como um

⁸² DIGBY, K. *A late discourse made in a solemn assembly of nobles and learned men at Montpellier in France; Touching the cure of wounds by the Powder of Sympathy* (R. White, Trans.). London: 1658, p. 97, 109, apud: VERMEIR, K. The 'physical prophet' and the powers of imagination. Part I: a case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710). *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 35, n. 42, 2004, p. 572.

⁸³ Cf. LIMA, L.F.S. Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos 'índios' e 'gentios' na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618). *Revista de História (USP)*, n. 149, 2º sem. 2003, p. 139-180.

⁸⁴ Sobre a imaginação e profecia, ver: VERMEIR, K. The 'physical prophet' and the powers of imagination, op. cit., cf. CLARK, S. The reformation of the eyes: apparitions and optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe. *The Journal of Religious History*, v. 27, n. 2, June 2003, p. 143-160.

bom cristão, pois os sonhos eram fruto do sonhador, de sua vida e de seus atos.⁸⁵

Sem livre-arbítrio e vontade, sonhar em si não podia ser pecado, pois para pecar seria preciso poder discernir entre certo e errado e querer errar, ou querer não fazer o correto. Nos manuais de confissão e no *Catecismo Romano*, ter visões em sonho constituía superstição, adivinhação e, portanto, pecado contra o primeiro mandamento (“Não terás outros deuses diante de mim”), mas, como ressaltavam muitos, só quando se cria nas visões, deixava-se guiar por elas ou se dava atenção a elas. Saindo do campo do primeiro mandamento, indo para o sexto (“[...] não cometerás adultério.”), nesses guias de confissão, mesmo que, durante o sono, o penitente houvesse tido poluição noturna ou visões sensuais com alguém, só pecaria se depois — acordado — tivesse desejo pelo rememorar das imagens.⁸⁶

Segundo Áviles, em *Sueños fictícios*, é precisamente a falta de discernimento e razão e a profusão desordenada de imagens que possibilitaram que o sonho fosse usado como gênero poético e ficcional, no qual o autor se permite falar e considerar assuntos interditos e polêmicos.⁸⁷ Por também estar ligado ao cuidado diurno, o sonho poético foi usado como estratégia discursiva para diagnosticar e tratar do presente. Vindo da poética medieval, cha-

⁸⁵ MONÇON, F. *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Espíritu* Lisboa: em casa de Ionnes Blavio de Colonia, 1563; VIEIRA, *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. 11; cf. JORDÁN ARROYO, M. Francisco Monzón y ‘el buen dormir’: la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo XVI, *Cuadernos de Historia Moderna*, 26, 2000, p. 169-184; LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas*. São Paulo: Humanitas, 2004.

⁸⁶ Ver, entre outros: *Compendio e svmario de confessores*. Coimbra: Antonio de Marião, 1567; NAVARRO, M.A. *Manual de confessores y penitentes*. Valadolid, Francisco Fernandez de Cordova, 1570; GRANADA, L. *A memorial of a christian life*. Ruão, George L’oyselet, 1586, cf. LIMA, L.F.S. *Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos ‘índios’ e ‘gentios’ na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618)*.

⁸⁷ AVILES, M. *Sueños fictícios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madrid: Naccional, 1981.

mado de visão em sonho (*dream vision*), sob a forma alegórica de apresentação do tema dos poemas, o sonho filosófico, moral ou político — denominação que variava e dependia, pouco, do tema a ser tratado — transformou-se em uma recorrente tópica narrativa que atribuía a outrem as idéias e considerações presentes nos textos. Eram mostradas ao personagem ou narrador, em geral, por divindades, anjos, sábios ou heróis, que, muitas vezes, conclamavam ou ordenavam ao sonhador que as divulgasse. Ao mesmo tempo em que se investiam as proposições de uma autoridade sobre-humana ou santa, essencial em textos que propusessem explicações do mundo, a presença desses guias retirava do autor a responsabilidade do texto, como aparecia, de modo jocoso, em algumas orações acadêmicas portuguesas.

Em paralelo, o sonho aparece como visão profética em poemas heróicos,⁸⁸ prognosticando o desenrolar da trama ou, como era também comum, o destino histórico de um local, um reino, de uma nação, da cristandade. A visão onírica era tópica recorrente e comum, quase que necessária, à epopéia moderna, pelo menos, no espaço português — talvez para imitação mais perfeita dos dois grandes modelos entre os Antigos, Homero e Virgílio, e, no caso português seiscentista, da autoridade pátria Camões.⁸⁹ Também servia, nos poemas que tratavam dos destinos de um povo ou de um reino, caso dos épicos lusitanos, como estratégia para narrar os grandes feitos futuros daquela nação, que excediam o tempo da narrativa, mas que a ela estavam ligados, como decorrência ou explicação.

As duas modalidades poéticas de visão em sonho, diagnóstica

⁸⁸ Há uma divisão classificatória entre poesia épica e heróica. A primeira trata de várias ações principais, e a segunda de uma ação central em torno de um só herói. Ao que parece, essa distinção não apareceu na epopéia portuguesa do XVII e XVIII, servindo épico ou heróico como sinônimos.

⁸⁹ Alguns exemplos: Afonso Africano, Castelo-Branco; Anacephaleosis, Bocarro; Malaca conquistada, Sá de Menezes; Ulisseia, Gabriel Pereira de Castro; El macabeo, Miguel da Silveira; Ulyssipo, Antonio de Sousa Macedo; Viriato trágico, Brás Garcia Mascarenhas; Caramuru, de Fr. de Rita de Santa Durão.

e prognóstica, nas palavras do prof. Hansen,⁹⁰ não eram, contudo, excludentes. Na *Descrição da cidade de Viseu*, poesia épica seiscentista que descreve a história do bispado e da cidade, há tanto um sonho, nas palavras de Sara Augusto, de “caráter alegórico”, por meio do qual o narrador diagnostica “[...] a situação episcopal de Viseu vivida por esta altura”, quanto um sonho de Afonso Henriques com Santo Agostinho, de função profética e “narrativa episódica”, que anuncia a fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e faz um prognóstico da história do bispado até o domínio espanhol.⁹¹

Nos poemas heróicos, a predominância estava nos sonhos proféticos, prognósticos, a maior parte ligada ao destino de Portugal. De certo modo, embora a função principal do sonho profético fosse prognosticar, sua presença servia também enquanto diagnóstico do momento, ou de outra maneira, seu prognóstico se fazia a partir de um diagnóstico. O sonho profético não só dizia do futuro, mas se fundava tanto no presente da narração do poema quanto no presente da escritura/leitura do poema, mesmo porque, uma das funções da epopéia era dar exemplos, por meio da imitação de atos heróicos e ilustres, tendo como tema a Política (no sentido de coisa da cidade), para o bem da República.⁹² O sonho não era supérfluo, pois, como justificava Macróbio, servia para se chegar a assuntos graves, para o bem comum, e a partir deles se poderia refletir sobre o funcionamento do universo. A profecia narrada atualizava-se e dizia respeito à audiência que se queria mover. Não só porque muitos dos sonhos nos poemas heróicos prognosticavam um futuro já acontecido (o sonho com o bispado de Viseu de Afonso Henriques, por exemplo), mas porque a própria profecia, para anunciar, denunciava, como no caso do sonho da

⁹⁰ Agradecemos a indicação desses conceitos ao prof. João Adolfo Hansen.

⁹¹ AUGUSTO, S. Apresentação. In: PAVIA, J. *Descrição da cidade de Viseu*. (Edição e estudo literário de Sara Augusto). Viseu: Câmara Municipal de Viseu, 2002, p. 22.

⁹² ALMEIDA, M.P. *Poesia e pintura. Pintura e poesia* (ed. Adma Fadul Muhana). São Paulo: Edusp. 2002.

estátua de Nabucodonosor, que dizia respeito aos quatro impérios vindouros e também à situação do império caldaico.⁹³

Além da profecia, isso remete ao entendimento de sonho como “reliquias do cuidado.” O sonhador teve a visão porque cuidava, se preocupava, pensava sobre o assunto que lhe era revelado. Estabeleceu-se nos poemas heróicos a relação entre a visão imaginada e o funcionamento do sonho segundo a onirológia. A invenção (*inventio*), no caso do sonho, era limitada por uma verossimilhança específica, ligada ao onírico. Esse verossímil onírico, por vezes, era explicado por uma onirológia retirada e fundada na épica, ou seja, nos sonhos que apareciam nos poemas heróicos dos poetas considerados autoridades e exemplos, como Homero, Virgílio e Tasso. A polêmica sobre a originalidade e a verossimilhança do sonho de D. Manuel em *Os Lusíadas*, envolvendo letrados portugueses seiscentistas, deu-se na discussão, iniciada por Manuel Pires de Almeida em 1629, não só a respeito do fato de Camões ter ou não copiado a *Eneida* de Virgílio, mas, e talvez sobretudo, se Camões tinha respeitado as regras do sonho e da visão onírica (retiradas tanto de tratados, como o de Aristóteles mas, principalmente, de poemas heróicos) e se, por causa disso, o sonho profético com o Indo e o Ganges era verossímil ou não.⁹⁴

A épica servia de base para explicar, nos tratados, manuais, sermões, crônicas, o sonho profético. Homero, em particular, e Virgílio, em menor grau, foram fontes citadas, já desde Macróbio. Os sonhos retirados da *Ilíada*, *Odisséia* e *Eneida* serviram para fundamentar ou exemplificar a descrição do sonho. As portas de chifre e marfim por onde passariam os sonhos verdadeiros e enganosos (*Odisséia*, XIX, 560-569), descritas por Penélope na *Odisséia*, foram tópicos recorrentes e usadas em explicações que eram

⁹³ SILVA, R.R. Mo(vi)mentos entre a imaginárias da opressão e o imaginário da esperança. Uma leitura do livro de Daniel, Seminário apresentado no curso Códigos verbais: memória do futuro: profecia, voz e milênio, ministrado na PUC-SP por Jerusa Pires Ferreira, outubro de 2000 (mimeo).

⁹⁴ MORGANTI, B.F. *A mitologia n'Os Lusíadas*. Balanço histórico-crítico. Dissertação (Mestrado), IEL/Unicamp, 2004, p. 15-39.

acompanhadas das citações de Aristóteles, Sinésio de Cirene, Santo Isidoro, Santo Agostinho, São Tomás.

O sonho como visão profética na épica ou nos tratados, sermões, trovas, crônicas, portanto, obedecia a uma mesma lógica. Partilhada, essa fundamentação esgarçava as diferenças do que entendemos hoje por ficção, imaginário, fantástico e realidade. Havia uma ligação entre o sonho da poética e o sonho dos outros gêneros retórico-narrativos. Essa ligação estava também dada no fato de que partilhariam de uma mesma identidade, Deus, que com sua presença permitia estabelecer analogias entre as diversas práticas letradas.

O cuidado e a profecia

O sonho profético, inclusive nas produções poéticas e ficcionais (“fingidas”), não deixava nunca de ser um sonho e de funcionar como um fenômeno corporal e anímico. Portanto, deve ser observado com cuidado e a partir dos critérios estabelecidos pelos Santos Padres. Tomás de Aquino, ao tratar dos tipos de profecia na *Suma Teológica*, dividiu-a em dois grupos: a iluminação intelectual, fundada na razão, e portanto, mais pura, clara e certa, pois próxima da Verdade incorpórea do Verbo, e as visões imaginativas, dependentes da imaginação e das atividades corporais e, por conseqüência, mais difusas na manifestação da Verdade.⁹⁵ Entre as imaginativas, o sonho era tido como inferior na qualidade da revelação pois longe dos sentidos e dependente da imaginação.⁹⁶

Mais à frente, quando combatia as superstições e a adivinhação, afirmou que o importante era diferenciar, seguindo a doutrina agostiniana, as causas do sonho. Haveria dois grupos de sonhos, de causas internas e externas. Entre os de causa interna, existia o sonho corporal, efeito dos humores que mexia na imaginação, e

⁹⁵ Summa, 2-2, Q. 174, a. 1

⁹⁶ Summa, 2-2, Q. 174, a. 2

os de causa anímica, ligados aos desejos e afetos do homem. Os de causa externa subdividiam-se entre os corporais, no qual o sonhador era influenciado pela atmosfera ou pelos corpos celestes nos seus sonhos, e os espirituais, que podiam ser tanto divinos quando inspirados por Deus — por meio do ministério dos anjos e unicamente dignos de serem considerados como visão do futuro — quanto influenciados pelo demônio e podendo, para os que tinham pacto com ele, revelar algum conhecimento do que estava por vir.⁹⁷

Essa complexa classificação aparece nos textos seiscentistas de modo resumido — e se remetendo mais diretamente a Agostinho — em categorias: naturais, os sonhos comuns, ordinários, frutos dos vapores da digestão e dos afetos; falsos, infundidos pelo demônio para que enganar o sonhador; e verdadeiros, divinamente inspirados.

Bluteau, no *Vocabulário*, seguiu essa definição e deu dois sentidos básicos para sonho: o primeiro, ligado à imagem e à imaginação, seguindo uma descrição fisiológica, e o segundo ligado às possibilidades sobrenaturais do sonho, como inspiração divina e como influxo demoníaco, pois “[...] quiz o diabo arremedar os sonhos proféticos; com este invento alentou a superstição da Gentilidade.” Sua maior fonte foi os sermões de *Xavier Dormindo*, de Vieira. Porém, essa divisão (que excluiu os significados mais figurais de sonho como quimera ou delírio) entre sonho imaginativo e sonho sobrenatural não era completamente estanque, pois, mesmo tendo causas diversas, seu funcionamento ainda era similar. Bluteau ressaltou isso ao tratar do sonho, parafraseando Vieira, como “filhos dos cuidados” e “[...] em que a imaginação a portas fechadas,

⁹⁷ O demônio não conhecia a Eternidade, característica exclusiva de Deus, mas pela sua experiência, astúcia e inteligência maligna sabia prever algumas coisas do futuro, por cálculo. Além disso, como vivia numa semi-eternidade, como os anjos, conhecia melhor o funcionamento do tempo e das causas. Cf. SCHMUTZ, J. Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism. In: PORRO, P. (ed.). *The medieval concept of time*. Leiden, Brill, 2002

& às escuras, retrata a vida, & a alma de cada hum com as cores das suas acções, dos seus propósitos, & dos seus desejos.”⁹⁸

“Cada um sonha como vive”, “O vicioso sonha como vicioso, o santo sonha como santo [...]”, afirmou Vieira, ao prefaciá-las as visões de Xavier, e, portanto, “[...] ainda para os sonhos divinos são disposição natural os cuidados.” Ou seja, a Revelação se dará somente para sonhadores que cuidam das coisas a serem Reveladas. O sonho profético dependia de que o sonhador se preocupasse com a matéria a ser sonhada, pois só assim seus afetos (e humores, pois o equilíbrio dos humores era sinal de diferentes personalidades) produziriam imagens afins ao que deveria ser revelado. Nas crônicas, relações, sermões e poemas, ao se narrar os sonhos de reis, santos e heróis, indicava-se antes sua piedade, prudência, preocupação, humildade. Antes de sonhar com o ermitão, com o milagre, a vitória e a eleição no Campo de Ourique, Afonso Henriques estava preocupado com a batalha do dia seguinte e, de modo pio, abriu a bíblia para aliviar sua alma.

Segundo os comentadores quinhentistas e seiscentistas,⁹⁹ o profeta Daniel começou sua interpretação dos sonhos de Nabucodonosor dizendo: “Enquanto estavas sobre teu leito, ó rei, acorriam-te os pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro,”¹⁰⁰ para indicar que os sonhos eram fruto das preocupações do rei e ligados ao lugar onde dormia. Um santo, por exemplo, ao dormir numa cama de pedra, só poderia ter visões de coisas puras e pias, porque o lugar onde dormia indicava seus votos de humildade e sua cristandade.

O sonho profético respondia a dois campos que não eram entendidos como opostos. De um lado era uma visão inspirada por Deus. De outro, era um fenômeno anímico-corporal. Explica-

⁹⁸ BLUTEAU, R. *Vocabulário Portuguez Latino [...]*. Lisboa: Officina de Pascoal da Silva, 1920, v. 7, verbete “sonho”.

⁹⁹ MONÇON, F. op. cit., OROSCO Y COVARRUBIAS, *Tratado de la verdadera e falsa profecía* Segovia, of. De Juan de La Costa, 1588, cf. VIEIRA, A. Xavier Dormindo. In: *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. 11, p. 43-44.

¹⁰⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM, A. T. *Daniel*. São Paulo: Paulus, 1995, cap. 2.

se, desse modo, a dificuldade em se distinguir sonho ordinário e sonho verdadeiro, e talvez se consiga pistas para a insistência, em alguns momentos, por distinguir sonho de visão e, em outros, por se afirmar que o sonho era uma visão ou, pelo contrário, por se usar os dois termos como sinônimos.

A marcação anímico-corporal do sonho acompanhava uma mudança mais geral que se operou no entendimento de sonho desde o Renascimento. No século XVI, o sonho começou a ganhar cada vez mais um significado médico, ligado ao físico, irracional (à doença) e ao diagnóstico, perdendo em parte seu lado profético e de ligação com o divino. Segundo Rupprecht, do mesmo modo que a loucura, que foi perdendo o significado e causa sobrenatural (seja de possessão demoníaca, seja de transe divino) para um significado patológico fisiológico, o sonho perdeu, em especial nos circuitos letrados europeus, sua ligação primordial com o transcendente, tornando-se majoritariamente um fenômeno físico, no sentido mais amplo de físico e fisiológico do Renascimento.¹⁰¹ Nesse sentido, a comparação entre sonho e delírio, menos do que figura, estaria embasada numa mudança de entendimento do funcionamento anímico, na qual o onírico e o delirante teriam proximidades.

Essa mudança foi acompanhada por uma ampla literatura oniológica renascentista que se reflete nos manuais e tratados sobre sonhos, bem como na poética.¹⁰² Nesse sentido, vale destacar que, na Península Ibérica, e mais agudamente em Portugal, os tratados sobre sonhos aparecem geral, até o século XVI. Isso, de certa forma, acompanha a literatura dedicada ao discernimento de espíritos, cuja ampla produção quincentista de doutrinas cristãs, catecismos e confessionários foi um indicador evidente.

Se essa produção sedimentou a teoria oniológica e se esgo-

¹⁰¹ RUPPRECHT, Carol Schreier. Divinity, insanity, creativity: a Renaissance contribution to the history and theory of dream/text(s). In: *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993, p. 123-124.

¹⁰² *Ibidem*, p. 112-113.

tou, pelo menos em termos da tratadística, nos debates do século XVI, nos campos poético e da construção das narrativas oníricas, a profusão de sonhos talvez, olhando para Portugal, tenha somente aumentado. Ou seja, a definição do que era sonho estava estabelecida e, em cima dessa definição, foi levantado um castelo de sonhos. Mais provocativo ainda é que, no refluxo do entendimento do sonho como “irracional” e delírio (como inclusive presente nos manuais de discernimento ibéricos e portugueses), em Portugal, grande parte da produção que encontrei de narrativas oníricas sempre ressaltou sua ligação com o divino e seu caráter profético e visionário.

Menos do que algo contraditório ou sinal de atraso e superstição ou misticismo no espaço da cultura portuguesa, isso se deu, a meu ver, porque nas narrativas oníricas e no próprio conceito de sonho católico dado nos manuais de discernimento e sermões, por exemplo, mas acompanhado nas crônicas e epopéias, somavam-se e acumulavam-se os dois sentidos de sonho. O aspecto fisiológico dava sustentação ao funcionamento imagético do sonho que permitia a visão. O ver era tanto o profético quanto o de imagens. Era por meio de imagens, formadas pelo influxo dos afetos e humores na imaginação, que o Divino revelava o futuro.

A complexidade e o sentido composto do conceito de sonho faziam com que, em grande parte dos documentos com narrativas oníricas, fosse explicado o que é sonho e visão e mostrada a classificação existente. Não só narravam o sonho profético ou visionário, mas também indicavam porque aquele era um sonho divinamente inspirado e, em alguns casos, quais não eram.

A estrutura é, muitas vezes, similar ao canto X do poema heróico *Viriato trágico*, impresso em 1697, após a morte de seu autor, Brás Garcia Mascarenhas.¹⁰³ Na primeira estrofe, sob o mote do sono como pequena morte e da divindade Sono como irmão da Morte, filhos da Noite, explica-se o que é sono, mostrando-o como

¹⁰³ MASCARENHAS, Brás Garcia. *Viriato trágico em poema heróico* (ed. facsimilada) Lisboa: Gulbekian, 1996.

contrário à vigília e à vida, e responsável pela ruína de muitos que dormiam quando deviam estar despertos e vigilantes:

O Sonho irmão da morte em toda a idade
Hè um ladrão da vida em todo o instante:
Da vida, por roubar della ametade;
Da morte, por lhe ser muy semelhante.
Tem com a Guerra eterna inimidade,
Quem nella muyto dorme hè ignorante:
Conta não tem, se bem se considerão,
As Praças, que por sono se perderão.

Na segunda estrofe, numa citação improvável das leis muçulmanas como prudentes, passa, com analogias, para os efeitos do vinho sobre o sono e, chegando ao seu produto, os sonhos:

Prohibe o Turco o vinho, & toda a sorte
De Rey que opprime Mahometano Trono,
Porque assim como o sono como o sono hè irmão da morte,
He o muyto vinho irmão do muyto sono:
Ambos deslustrão as Nações do Norte,
Antecipão da vida o fraco Outono,
Causão mil discenções, & enfermidades,
Fazem sonhar mentiras, & verdades.

Alcançando o sonho, “ilusão do entendimento” na terceira estrofe, indica a possibilidade de ser profecia, embora seja muita vez “fabricas de vento”, o que confere a ele dubiedade, apontada no último verso da segunda estrofe:

Que os sonhos, illusão do entendimento,
Tal vez os bens, & os males prophetizão;
Que o muyto vacillar de hum pensamento,
Que esperança ou temores agonizão,
Dormindo absorto em fabricas de vento,
Que regalão tal vez, tal martyrizão,
Por milagre, ou prestígio claramente,

O futuro, ou distante vê presente.

Explica os seus processos fisiológicos e naturais do sonho, ressaltando os humores internos e seu desligamento das sensações externas, resultando em aparências falsas:

Que aquella suspensao dos exteriores
Sentidos, que as potencias d'alma acanha
A não privada acção dos interiores,
Que em confuso silencio as acompanha;
Antes segundo as confluções, & humores
Vay discorrendo com presteza estranha
Varias idéas, varios accidentes.
Se falsos todos, todos aparentes

Passa então, na quinta e sexta estrofe, para os dois tipos de sonhos. Primeiro, os sonhos misteriosos, concluindo que a importância do sonho é proporcional ao seu sonhador:

Cheas estão de sonhos misteriosos
As Historias Divinas, celebrados
São na Prophanas muyto portentosos
De Escriptores de credito affirmados.
Os de Añibal, & Cesar prodigiosos,
Os de outros muytos Reys, & Potentados
Sabidos são, porque terror nos ponhão,
Que os grandes Heroes grandes cousas sonhão.

Segue a definição dos sonhos naturais, inspirados por Morfeu (deus do sonho), os que todos têm e que são diferentes dos sonhos dos heróis (divulgados “[...] porque terror nos ponhão”). A sexta estrofe espelha-se no capítulo 34, do Eclesiástico:¹⁰⁴

Por outra parte os sonhos vulgarmente

¹⁰⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, A. T. *Daniel*. São Paulo: Paulus, 1995, cap. 34.

Fabulas são, que tu, Morpheus, inspiras:
Quem conta sonhos pecca de imprudente,
Que o mesmo hê contar sonhos, que mentiras.
Fôra de assumptos tais, como o presente,
Ornato falso de agradaveis lyras
Sonhos, & agouros mãos bom hê temelos,
Mas ignorancias, & peccado crelos.

Crer em sonhos — vistos como ilusões do entendimento, fábulas, aparentes, falsos — era ato imprudente, ignorante, pecaminoso, supersticioso. Algo que uma pessoa culta, portanto prudente, e cristã, que deveria evitar o pecado, não poderia cometer. Era esse o comportamento suposto de um leitor de poema heróico de assunto grave e edificante. O autor adverte o leitor de que o sonho de Viriato trata de um assunto que permite ser considerado como sonho misterioso, no qual “distante vê presente. O exemplo das histórias divinas e, sobretudo, profanas (ou seja, dos reinos e reis) devem ser conhecidos, “sabidos”, porque como são portentosos colocam terror, enquanto aviso, na audiência e que, ao verem que não são grandes, nem seus sonhos, nem eles próprios, seus sonhadores, devem resignar-se com os sonhos ordinários.

Somente depois dessa introdução, em tom de advertência, vem o sonho de Viriato, que vê o futuro dos reinos e das monarquias terrenas, das conquistas portuguesas, a Restauração e o Quinto Império. Viriato, porém, sonha com que pensa e teme:

Dormia Viriato entre a verdura
Sonhando com a Guerra, & seus extremos,
Que sempre em sonhos se nos afigura
O que mais desejamos, ou tememos.
Ver queria o sucesso da futura,
Porque sempre o futuro appetecemos,
Voando os annos por fantasmas graves,
Via passar ligeiros, como as aves.

O fato de todos sonharem e de todos os sonhos terem por

base os mesmos processos iniciais inspirava cuidados constantes e a preocupação em classificar o sonho nos textos. Sobretudo porque, todos querem saber os sucessos futuros e, por isso, podem perder-se em devaneios. Assim, era importante definir quem era um sonhador autorizado e quem não era, quais sonhos eram cristãos e quais não eram — e indicar isso para o leitor, que, sobreavisado, desconfiaria de seus sonhos ou, pelo menos, não se fiaria neles, pois não figurava como sonhador autorizado.

O fato de sonharem e os sonhos terem por base os mesmos processos inspirava esses cuidados constantes e essa preocupação em classificar o sonho nos textos. Assim, era importante definir quem era um sonhador autorizado e quem não era, quais sonhos eram cristãos e quais não eram. Ao mesmo tempo, essa capacidade de todos sonharem os unia em um substrato comum e, numa operação comum na concepção analógica seiscentista, os distanciava, criando uma hierarquia difícil de ser transposta entre os que podiam ter visões em sonho e os que somente tinham sonhos ordinários. A mediação e o fiel da balança dessa hierarquia era o fato de que a Presença Divina era em essência sempre idêntica, pois Deus é Uno, mas a distribuição e o acúmulo da Presença eram diversos.

Enquanto detentora da interpretação correta da palavra Divina, a função da Igreja, reafirmada em Trento, era contabilizar essas diferenças e marcá-las, mostrando o local de cada membro do corpo místico na lógica católica (universal) que levaria, coletivamente, à salvação.¹⁰⁵ O sonho, portanto, seria algo que deve ser medido pessoa por pessoa, pensando no bem comum. Como evento particular, depende da qualidade da pessoa, ao mesmo tempo em que, como evento geral, pode trazer anúncios importantes para a República, devendo ser analisado e interpretado com muito cuidado.¹⁰⁶

Sendo profecia, o sonho sempre seria coletivo pois, se verda-

¹⁰⁵ HANSEN, J.A.; Vieira: tempo, alegoria e história, *Brotéria*, 4/5, v. 145, out-nov 1997.

¹⁰⁶ Nesse sentido, vale notar que não encontrei sonho no sentido de desejo, utopia ou quimera coletiva, de um grupo ou nação, como hoje se dá no Português.

deiro, responderia aos desígnios divinos que eram relativos a todo corpo da Cristandade — e, no limite, da humanidade não-cristã também. Para o Santo Ofício ou para os tratadistas, um dos vetores de determinação do conteúdo verdadeiramente profético de um sonho, bem como da visão em geral, era se estava relacionado aos desígnios divinos, que se traduzia, na maior parte das vezes, na sua adequação aos planos da Cristandade e de seus reinos, enquanto agentes do Plano Divino. Dessa maneira, poderiam, entre os sonhos, ser separados os desejos particulares das mensagens divinas, necessariamente “coletivas”. Porém, mesmo as falsas visões não eram do âmbito propriamente individual ou particular, pois advinham do pecado e da ação, direta ou indireta, do diabo, males comuns à humanidade, compartilhados desde a expulsão do Paraíso, e que atrapalhavam o caminho, coletivo e comum, para a realização do Plano Divino. Por conseqüência, o cristão deveria ter cuidado com seus sonhos, não só pela sua salvação particular, mas porque ter maus ou bons sonhos e acreditar ou não neles contribuiria ou prejudicaria a consubstanciação dos planos divinos.

A poética e a retórica precisavam partir desses pressupostos ao produzir seus efeitos por meio dos sonhos e das visões, porque eram entendidas como instrumentos para se alcançar o bem comum da República cristã, por meio da elaboração exemplar e catártica do que deveria ser e da mobilização e educação dos auditórios. Mais do que isso, os discursos elaborados, pela sua eficácia, precisavam servir como referências na organização dos sonhos do corpo místico do reino e apontar, por meio das imagens, os cuidados necessários para se alcançar os desígnios de Deus. Não havia, no limite, separação entre profeta e poeta, pois ambos interpretavam e construía figuras que estabeleciam analogias com a Causa Primeira,¹⁰⁷ somente compreensível por seus

¹⁰⁷ “Satisfação/ Apologetica contra/ A Idea Mais Politica/ Do/ Salamaõ./ Da Ley Da Graça/ Credito da Nação/ Luzitana/ O Pº. Antonio Vieira// s.n // Sobre o vatecinio da ressurreição/ Del Rey D. Joaõ o 4º./ Mostrece com Evidencia/ Ser/ Outro o

efeitos, representações metafóricas e metonímicas impressas na criação e reveladas nas visões. Expressos no mundo por meio de signos e figuras a serem interpretados e utilizados, os de-sígnios (signos de Deus) anunciavam-se nos sonhos e apontariam, se corretamente desvelados, os planos da Primeira e Última Causa, Deus.

Esses planos divinos traduziam-se, em Portugal, no bem comum do Reino e da Igreja portuguesa e, mais precisamente, na sua manutenção e na sua expansão, já que escolhidos por Deus para cumprir o papel do povo hebreu e responsável pela conversão dos novos povos. Fundia-se o destino da cristandade com um futuro glorioso da nação e reino lusitano. Os sonhos proféticos se dariam e deveriam ser interpretados na chave que confirmasse e explicasse os caminhos para se realizar essa missão: caberia ao reino “ver sem abrir os olhos” e cuidar da coisa vista.

Referências

AGOSTINHO, De genese ad leteram, 12.

AIRES, M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*. Seleção, prefácio e notas por Jacinto do Prado Coelho e Violeta Crespo Figueiredo. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1980.

ALMEIDA, G. *Restauração de Portugal prodigiosa*. Barcelos: Minho, 4 v., 1939.

ALMEIDA, M. P. *Poesia e pintura. Pintura e poesia*. Ed. Adma Fadul Muhana. São Paulo: Edusp. 2002.

Luzitano Encuberto/ ou/ Portugues Ridivivo/ que/ Hade illustrar este Reyno, quando/ o premitir o alvedrio divº. pª. dezempº. do pro/fetizado. anº. de 1723_” In: Obras/ do/ Pº. Antonio Vieyra/ da Companhia de Jezuz/ tom 3./ Papeis Duvidozos, AN/TT, Manuscritos da Livraria, cod. 1172; cf. BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira — profecia e polêmica*, Rio de Janeiro: EdUerj, 2002, p. 241.

ARISTOTLE. *On the Soul. Parva Naturalia. On breath*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

ARRAIS, A. *Diálogos de D. Frei Amador Arrais*. Intr. e rev. M. Lopes de Almeida. Lisboa: Lello, 1974.

AUGUSTO, S. Apresentação. In: PAVIA, J. *Descrição da cidade de Viseu*. Edição e estudo literário de Sara Augusto. Viseu: Câmara Municipal de Viseu, 2002.

AVILES, M. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madri: Naccional, 1981.

BARRADAS, M. Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617). *Revista Studia*, vol. 2, Julho 1958, [CD-ROM].

BASTIDE, R. Sociologia dos sonhos. In: BASTIDE, R. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1974; DODDS, E. R. *Gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BERCE, Y.M. Les raison des songes, chez Scipion Dupleix (1606). *Revue de sciences humaines*, 211, 3, 1988.

BERNARDES, M. *Nova Floresta* (ed. fac-similar). São Paulo: Anchieta, v. 5, 1946.

BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira – profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERj, 2002.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez & Latino (...)*. Lisboa: Officina de Pascoal da Silva, v. 7, 1720.

BOTZ-BORSTEIN, T. The dream of language: Wittgenstein's concept of dream in the context of style and lebensform. *Philosophical forum*. Vol. XXXIV, 1, Spring 2003.

BRANDÃO, A. *Monarchia Lusitana. Parte Terceira*. (fac-símile) Lisboa: IN/CM, 1973.

BRITO, B. *Monarchia Lusitana: Parte primeira*. Lisboa, 1597.

_____. *Primeyra parte da Chronica de Cister (...)*. Lisboa: Pedro Crasbeck, 1602.

BRITO, J. S. Apologia em que defende loam Soares de Brito a Poesia do Principe dos Poetas d'Hespanha Lvis de Camoens no canto 4. Da est. 67 a 75 & cant. 2. Est. 21 & responde às Censuras d'hum Critico d'estes tempos. (...) EM Lisboa: Na officina de Louren,co de Anveres No Anno de 1641, 01 da Restauração de Portugal.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CALADO DE SALVADOR, M. *O valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, 2v.

CAVALEIRO DE OLIVEIRA (Francisco Xavier de Oliveira). *Cartas*. Selecção, prefácio e notas de Aquilino Ribeiro. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1982.

CLARK, S. French historians and early modern popular culture. *Past and Present*, 100, 1983.

_____. *Thinking with demons*. The idea of witchcraft in early modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. The reformation of the eyes: apparitions and optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe. *The Journal of Religious History*, vol.

27, n. 2, June 2003.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril, 1973 (col. Pensadores, XVI), I. I.

DIGBY, K. A late discourse made in a solempne assembly of nobles and learned men at Montpellier in France; Touching the cure of wounds by the Powder of Sympathy (R. White, Trans.). London: 1658.

DONNE, J. Poemas eróticos (edição bilíngüe). 2. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI: vol. 30 Religião/Rito. Lisboa: IN/CM, 1994, Verbetes "Sonho/Visão".

FARIA, M. S. *Discursos vários políticos*. Introdução actualização e notas de Maria Leonor Soares Albergaria Vieira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

GARÇÃO, Correia. *Obras Completas*. Texto fixado, prefácio e notas por António José Saraiva. Vol. II, Prosas e Teatro. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

GAUTIER, J.L. Rêver en France au XVIIe siècle: une introduction. *Revue de sciences humaines*, 211, 3, 1988.

GRANADA, L. *A memorial of a christian life*. Ruão, George L'oyselet, 1586.

HANFLING, O. The reality of dreams. *Phil. Invest.*, 21 (4) Oct. 1998.

HANSEN, J.A. Experiência e expectativa em Memorial do Convento. In: LOPOLODO, L (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998.

_____. Barroco, Neobarroco e outras ruínas. *Teresa*, 2, 2002.

_____. Vieira: tempo, alegoria e história. *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997.

HAUSER, A. *El maneirismo. Madri*. Gudarran. Berkeley: University of California Press, 1965.

HOCKE, G.R. *Maneirismo: o Mundo como labirinto*. 2. ed., São Paulo: Perspectiva, 1984.

HOLANDA, F. *Da Pintura Antiga*. Introdução e notas de Angel Gonzáles Garcia. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

HOLANDA, S.B. *Raízes do Brasil*. 4. ed. Brasília: UnB, 1963.

JORDÁN ARROYO, M. Francisco Monzón y 'el buen dormir': la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo xvi. *Cuadernos de Historia Moderna*, 26, 2000.

_____. Soñar la Historia: Vida y textos de Lucrecia de Leon en la España del Siglo de Oro. Madri: Siglo XXI (no prelo) cf. Capítulo 2.

_____. Da la imaginación a la imagen: el sueño como creación em la España del Siglo de Oro. Palestra apresentada no simpósio Formas, sons, cores e movimento na modernidade atlântica – Europa, Américas e África, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2005, fotocópia.

KAGAN, R. *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990.

LA BARCA, C. *La vida es sueño*. Madri: Anaya, 1985.

LE BRUN, J. Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps. *Revue de science humaines*, 211, 3, 1988.

LE GOFF, J. Les rêves. In: *Un Autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1999.

LIMA, L.F.S. Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos 'índios' e 'gentios' na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618). *Revista de História* (USP), n. 149, 2º sem. 2003.

_____. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas*. São Paulo: Humanitas, 2004.

LÔBO, F. R. *Côrte na Aldeia e Noites de Inverno*. Prefácio e notas por A. Lopes Vieira.. Lisboa: Livraria Sá da Costa – Editora, 1907.

MACEDO, H. & GIL, F. *Viagens do olhar*. Porto: Campo das Letras, 1998.

MACROBIUS, *Commentary on the dream of Scipio*, Nova York: Columbia, 1990.

MARIA DO CÉU. *Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993.

MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989, v. 2.

MASCARENHAS, Brás Garcia. *Viriato trágico em poema heróico* (ed. fac-similada) Lisboa: Gulbekian, 1996.

MATOS, G. *Obra poética*. Ed. James Amado) Rio de Janeiro: Record, 1990, 2º vol.

_____. *Poemas escolhidos*. Org. Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1976.

MENDES, M.V. Introdução. In: *O cuidar e o suspirar*. Lisboa: CNCDP, 1997.

MONÇON, F. *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal*

sea provechoso al Spiritu Lisboa: em casa de Ionnes Blavio de Colonia, 1563; VIEIRA, v. 11.

MORA, J.F. *Dicionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966, t. 2.

MORGANTI, B.F. *A mitologia n'Os Lusíadas. Balanço histórico-crítico*. Dissertação de Mestrado, IEL/Unicamp, 2004.

NAVARRO, M.A. *Manual de confesores y penitentes*. Valadolid, Francisco Fernandez de Cordova, 1570.

OROSCO Y COVARRUBIAS, *Tratado de la verdadera e falsa prophecia* Segovia, of. De Juan de La Costa, 1588.

PÉCORÁ, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PERES, L.R.V. *Maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições*. Tese (Doutorado), DLM, FFLCH, USP, 1992.

POESIA SEISCENTISTA. *Fênix renascida e Postilhão de Apolo*. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2002.

ROWNLAND, R. *Antropologia, história, diferenças*. 3. ed. Porto: Afrontamento, 1997.

RUPPRECHT, Carol Schreier. Divinity, insanity, creativity: a Renaissance contribution to the history and theory of dream/text(s). In: *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993.

SCHMUTZ, J. Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism. In: PORRO, P. (editor) *The medieval concept of time*. Leiden, Brill, 2002

SCHRODER, S. The concept of dreaming: on three thesis by Malcoln. *Philosophical Investigation*, 20 (1) Jan. 1997.

_____. Dream as grammar. *Phil. Invest.*, 23 (1) Jan. 2000

SEMMEDO, J.C. *Polyanthea medicinal noticias galenicas e chymicas repartidas em tres tratados*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1696.

SILVA, R.R. Mo(vi)mentos entre a imaginárias da opressão e o imaginário da esperança. Uma leitura do livro de Daniel. Seminário apresentado no curso “Códigos verbais: memória do futuro: profecia, voz e milênio”, ministrado na PUC-SP por Jerusa Pires Ferreira, outubro de 2000 (mimeo).

SOUSA, Frei Luís de. *A Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires*. Introdução de Aníbal Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

TEDLOCK, B. The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, vol. 1, n. 2, 1991.

TROVAS DE BANDARRA (edição fac-similar, organizada por Aníbal Pinto de Castro) Lisboa. Inapa, 1989.

VERMEIR, K. The ‘physical prophet’ and the powers of imagination. Part I: a case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710). *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 2004, p. 572, n. 42.

VIEIRA, A. *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. 2; V. 11.

_____. *História do Futuro*. Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. 2. ed. Lisboa, IN/CM, 1992.